COLEÇÃO AGENDA BRASILEIRA

ÍNDIOS NO BRASIL

HISTÓRIA, DIREITOS E CIDADANIA

Manuela Carneiro da Cunha

UMA EDITORA DO GRUPO COMPANHIA DAS LETRAS

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO A UMA HISTÓRIA INDÍGENA*

* Publicado originalmente em *História dos índios no Brasil*, Companhia das Letras, 1992.

Como eram e são tão bárbaros, e destituídos da razão, não trataram de Escritura, ou de outros monumentos em que recomendassem à posteridade as suas Histórias para que dela víssemos os seus Principados, alianças, Pazes, e discórdias de soberanos, sucessos de Estados, conquistas de Províncias, defensas de Praças, admirássemos vitórias e perdas de Batalhas, e todo o memorável com que a fortuna e a política vão sempre, com os séculos, acrescentando às Histórias das Monarquias. Por esta Cauza, ignoramos o que se conhece de todas as outras Nações do Mundo [...] (Ignácio Barboza Machado, *Exercícios de Marte*, 1725, fol. 90).

Ao chegarem às costas brasileiras, *os navegadores pensaram que haviam atingido o paraíso terreal: uma região de eterna primavera, onde se vivia comumente por mais de cem anos em perpétua inocência. Deste paraíso assim descoberto, os portugueses eram o novo Adão. A cada lugar conferiram um nome — atividade propriamente adâmica — e a sucessão de nomes era também a crônica de uma gênese que se confundia com a mesma viagem. A cada lugar, o nome do santo do dia: Todos os Santos, São Sebastião, Monte Pascoal. Antes de se batizarem os gentios, batizou-se a terra encontrada. De certa maneira, dessa forma, o Brasil foi simbolicamente criado. Assim, apenas nomeando-o, se tomou posse dele, como se fora virgem (Todorov 1983).

Assim também a História do Brasil, a canônica, começa invariavelmente pelo "descobrimento". São os "descobridores" que a inauguram e conferem aos gentios uma entrada — de serviço — no grande curso da História. Por sua vez, a história da metrópole não é mais a mesma após 1492. A insuspeitada presença desses outros homens (e rapidamente se concorda, e o papa reitera em 1537, que são homens) desencadeia uma reformulação das ideias recebidas: como enquadrar

* Publicado originalmente como introdução ao livro *História dos índios no Brasil*, Companhia das Letras, 1992.

por exemplo essa parcela da humanidade, deixada por tanto tempo à margem da Boa Nova, na história geral do gênero humano? Se todos os homens descendem de Noé, e se Noé teve apenas três filhos, Cam, Jafet e Sem, de qual desses filhos proviriam os homens do Mundo Novo? Seriam descendentes daqueles mercadores que ao tempo do rei Salomão singravam o mar para trazerem ouro de Ofir — que poderia ser o Peru —, ou das dez tribos perdidas de Israel que, reinando Salmanasar, se afastaram dos assírios para resguardar em sua pureza seus ritos e sua fé? E mais, admitindo que se soubesse isso, restaria descobrir por que meios teriam cruzado os oceanos antes que os descobridores tivessem domesticado os mares. Talvez as terras do Novo e do Antigo Mundo se comunicassem, ou tivessem se comunicado em tempos passados, por alguma região ainda desconhecida do extremo Norte ou do extremo Sul do Mundo, ou talvez as correntes marinhas tivessem trazido esses homens à deriva. Questões que, debatidas por exemplo pelo jesuíta José d'Acosta em 1590 (Acosta [1590] 1940), continuam colocadas hoje e não se encontram completamente resolvidas (Salzano, Guidon in Carneiro da Cunha [org.] 1992; ver também Salzano 1985, e Salzano e Callegari-Jacques 1988: 2). Haveria múltiplas origens e rotas de penetração do homem americano? Teria ele vindo, como se crê em geral, pelo estreito de Bering e somente por ele? Quando se teria dado essa migração?

ORIGENS

Sabe-se que entre aproximadamente 35 mil e 12 mil anos atrás, uma glaciação teria, por intervalos, feito o mar descer a uns 50 m abaixo do nível atual. A faixa de terra chamada Beríngia teria assim aflorado em vários momentos desse período e permitido a passagem a pé da Ásia para a América. Em outros momentos, como no intervalo entre 15 mil e 19

mil anos atrás, o excesso de frio teria provocado a coalescência de geleiras ao norte da América do Norte, impedindo a passagem de homens. Sobre o período anterior a 35 mil anos, nada se sabe. De 12 mil anos para cá, uma temperatura mais amena teria interposto o mar entre os dois continentes. Em vista disso, é tradicionalmente aceita a hipótese de uma migração terrestre vinda do nordeste da Ásia e se espraiando de norte a sul pelo continente americano, que poderia ter ocorrido entre 14 mil e 12 mil anos atrás. No entanto, há também possibilidades de entrada marítima no continente, pelo estreito de Bering: se é verdade que a Austrália foi alcançada há uns 50 mil anos por homens que, vindos da Ásia, atravessaram uns 60 km de mar, nada impediria que outros viessem para a América por navegação costeira (Meltzer 1989: 474).

Há considerável controvérsia sobre as datas dessa migração e sobre ser ela ou não a única fonte de povoamento das Américas. Quanto à antiguidade do povoamento, as estimativas tradicionais falam de 12 mil anos, mas muitos arqueólogos afirmam a existência de sítios arqueológicos no Novo Mundo anteriores a essas datas: são particularmente importantes nesse sentido as pesquisas feitas no sudeste do Piauí por Niéde Guidon (in Carneiro da Cunha [org.] 1992). Os sítios para os quais se reivindicam as mais antigas datas estariam — complicador adicional — antes a sul do que a norte do continente, contrariando a hipótese de uma descida em que a América do Sul teria sido povoada após a do Norte. Não há consenso sobre o assunto, no entanto, na comunidade arqueológica. Mas, recentemente, uma linguista (Nichols 1990 e 1992), com base no tempo médio de diferenciação de estoques linguísticos, fez suas próprias avaliações e afirmou um povoamento da América que teria sido iniciado entre 30 mil e 35 mil anos atrás. Mais conservadora quanto à profundidade temporal é a estimativa de outro linguista, Greenberg (1987), que mantém os fatídicos 12 mil anos mas esta-

belece a existência de três grandes línguas colonizadoras que teriam entrado no continente em vagas sucessivas (Urban in Carneiro da Cunha [org.] 1992). Tudo isso põe em causa a hipótese de uma migração única de população siberiana pelo interior da Beríngia. A possibilidade de outras fontes populacionais e de rotas alternativas se somando à do interior da Beríngia não está portanto descartada.

PRESENÇA DA HISTÓRIA INDÍGENA

Sabe-se pouco da história indígena: nem a origem nem as cifras de população são seguras, muito menos o que realmente aconteceu. Mas progrediu-se, no entanto: hoje está mais clara, pelo menos, a extensão do que não se sabe. Os estudos de casos existentes na literatura são fragmentos de conhecimento que permitem imaginar mas não preencher as lacunas de um quadro que gostaríamos fosse global. Permitem também, e isso é importante, não incorrer em certas armadilhas.

A maior dessas armadilhas é talvez a ilusão de primitivismo. Na segunda metade do século XIX, essa época de triunfo do evolucionismo, prosperou a ideia de que certas sociedades teriam ficado na estaca zero da evolução, e que eram portanto algo como fósseis vivos que testemunhavam o passado das sociedades ocidentais. Foi quando as sociedades sem Estado se tornaram, na teoria ocidental, sociedades "primitivas", condenadas a uma eterna infância. E, porque tinham assim parado no tempo, não cabia procurar-lhes a história. Como dizia Varnhagen, "de tais povos na infância não há história: há só etnografia" (Varnhagen [1854] 1978: 30).

Hoje ainda, por lhes desconhecermos a história, por ouvirmos falar, sem entender-lhe o sentido ou o alcance, em sociedades "frias", sem história, porque há um tropo propriamente antropológico que é o chamado "presente etnográfico", e porque nos agrada a ilusão de sociedades virgens,

somos tentados a pensar que as sociedades indígenas de agora são a imagem do que foi o Brasil pré-cabralino, e que, como dizia Varnhagen por razões diferentes, sua história se reduz estritamente à sua etnografia.

Na realidade, a história está onipresente. Está presente, primeiro, moldando unidades e culturas novas, cuja homogeneidade reside em grande parte numa trajetória compartilhada: é o caso, por exemplo, do conglomerado piro/conibo/cambeba, que forma uma cultura ribeirinha do Ucayali, apesar de seus componentes pertencerem a três famílias linguísticas diversas — Arawak, Pano e Tupi —, e que se contrapõe às culturas do interflúvio (Erikson in Carneiro da Cunha [org.] 1992); é o caso também das fusões Arawak-Tukano do alto rio Negro (Wright in Carneiro da Cunha [org.] 1992), das culturas neorribeirinhas do Amazonas (Porro in Carneiro da Cunha [org.] 1992), das sociedades indígenas que Taylor chama apropriadamente de coloniais porque geradas pela situação colonial.

Está presente a história ainda na medida em que muitas das sociedades indígenas ditas "isoladas" são descendentes de "refratários", foragidos de missões ou do serviço de colonos que se "retribalizaram" ou aderiram a grupos independentes, como os Mura. Os Mura, aliás, provavelmente se "agigantaram" na Amazônia (Amoroso in Carneiro da Cunha [org.] 1992) porque reuniam trânsfugas de outras etnias. Os Xavante também foram mais de uma vez contactados e mais de uma vez fugiram (Lopes da Silva in Carneiro da Cunha [org.] 1992). A ideia de isolamento deve ser usada com cautela em qualquer hipótese, pois há um contato mediatizado por objetos, machados, miçangas, capazes de percorrerem imensas extensões, mediante comércio e guerra, e de gerarem uma dependência à distância (Turner, Erikson in Carneiro da Cunha [org.] 1992): objetos manufaturados e micro-organismos invadiram o Novo Mundo numa velocidade muito superior à dos homens que os trouxeram.

Está presente a história também no fracionamento étnico para o qual Taylor chama a atenção e que vai de par, paradoxalmente, com uma homogeneização cultural: perda de diversidade cultural e acentuação das microdiferenças que definem a identidade étnica. É provável assim que as unidades sociais que conhecemos hoje sejam o resultado de um processo de atomização cujos mecanismos podem ser percebidos em estudos de caso como o de Turner sobre os Kayapó, e de reagrupamentos de grupos linguisticamente diversos em unidades ao mesmo tempo culturalmente semelhantes e etnicamente diversas, cujos exemplos mais notórios são o do alto Xingu e o do alto rio Negro (Franchetto e Wright in Carneiro da Cunha [org.] 1992). É notável que apenas os grupos de língua Jê pareçam ter ficado imunes a esses conglomerados multilinguísticos. Em suma, o que é hoje o Brasil indígena são fragmentos de um tecido social cuja trama, muito mais complexa e abrangente, cobria provavelmente o território como um todo.

Mas está presente sobretudo a história na própria relação dos homens com a natureza. As sociedades indígenas contemporâneas da Amazônia são, como se apregoou, sociedades igualitárias e de população diminuta. Durante os últimos quarenta anos, muita tinta correu para explicar essas características. Uns acharam que as sociedades indígenas tinham, embutido em seu ser, um antídoto à emergência do Estado. Outros, principalmente norte-americanos, acreditaram que a razão dessa limitação demográfica se fundava numa limitação ambiental, e um acalorado debate se travou quanto à natureza última dessa limitação: a pobreza dos solos, do potencial agrícola ou de proteínas animais. A pesquisa arqueológica (Roosevelt in Carneiro da Cunha [org.] 1992) veio no entanto corroborar o que os cronistas contavam (Porro in Carneiro da Cunha [org.] 1992): a Amazônia, não só na sua várzea mas em várias áreas de terra firme, foi povoada durante longo tempo por populosas sociedades, sedentárias e possivelmente estratificadas, e essas sociedades são autóctones, ou seja, não

se explicam como o resultado da difusão de culturas andinas mais “avançadas”. As sociedades indígenas de hoje não são portanto o produto da natureza, antes suas relações com o meio ambiente são mediatizadas pela história.

MORTANDADE E CRISTANDADE

Povos e povos indígenas desapareceram da face da terra como consequência do que hoje se chama, num eufemismo envergonhado, “o encontro” de sociedades do Antigo e do Novo Mundo. Esse morticínio nunca visto foi fruto de um processo complexo cujos agentes foram homens e micro-organismos, mas cujos motores últimos poderiam ser reduzidos a dois: ganância e ambição, formas culturais da expansão do que se convencionou chamar o capitalismo mercantil. Motivos mesquinhos e não uma deliberada política de extermínio conseguiram esse resultado espantoso de reduzir uma população que estava na casa dos milhões em 1500 aos pouco mais de 800 mil índios que hoje habitam o Brasil.

As epidemias são normalmente tidas como o principal agente da depopulação indígena (ver, por exemplo, Borah 1964). A barreira epidemiológica era, com efeito, favorável aos europeus na América, e era-lhes desfavorável na África. Na África, os europeus morriam como moscas; aqui eram os índios que morriam: agentes patogênicos da varíola, do sarampo, da coqueluche, da catapora, do tifo, da difteria, da gripe, da peste bubônica, e possivelmente da malária, provocaram no Novo Mundo o que Dobyns chamou de “um dos maiores cataclismos biológicos do mundo”. No entanto, é importante enfatizar que a falta de imunidade, devido ao seu isolamento, da população aborígine não basta para explicar a mortandade, mesmo quando ela foi de origem patogênica. Outros fatores, tanto ecológicos quanto sociais, tais como a altitude, o clima, a densidade de população e o relativo iso-

lamento, pesaram decisivamente. Em suma, os micro-organismos não incidiram num vácuo social e político, e sim num mundo socialmente ordenado. Particularmente nefasta foi a política de concentração da população praticada por missionários e pelos órgãos oficiais, pois a alta densidade dos aldeamentos favoreceu as epidemias, sem no entanto garantir o aprovisionamento. O sarampo e a varíola, que entre 1562 e 1564 assolaram as aldeias da Bahia, fizeram os índios morrerem tanto das doenças quanto de fome, a tal ponto que os sobreviventes preferiam vender-se como escravos a morrer à míngua (Carneiro da Cunha 1986). Batismo e doença, como lembra Fausto (in Carneiro da Cunha [org.] 1992), ficaram associados no espírito dos Tupinambá: é elucidativo que um dos milagres atribuídos ao suave Anchieta fosse o de ressuscitar por alguns instantes a indiozinhos mortos para lhes poder dar o batismo. Os aldeamentos religiosos ou civis jamais conseguiram se autorreproduzir biologicamente. Reproduziam-se, isso sim, predatoriamente, na medida em que índios das aldeias eram compulsoriamente alistados nas tropas de resgates para descer dos sertões novas levas de índios, que continuamente vinham preencher as lacunas deixadas por seus predecessores.

Mas não foram só os micro-organismos os responsáveis pela catástrofe demográfica da América. O exacerbamento da guerra indígena, provocado pela sede de escravos, as guerras de conquista e de apresamento em que os índios de aldeia eram alistados contra os índios ditos hostis, as grandes fomes que tradicionalmente acompanhavam as guerras, a desestruturação social, a fuga para novas regiões das quais se desconheciam os recursos ou se tinha de enfrentar os habitantes (ver, por exemplo, Franchetto e Wright in Carneiro da Cunha [org.] 1992), a exploração do trabalho indígena, tudo isso pesou decisivamente na dizimação dos índios. Há poucos estudos demográficos que nos possam esclarecer sobre o peso relativo desses fatores, mas um deles, recente, é

elucidativo. Maeder (1990) analisa a população das reduções guarani após o término das expedições dos paulistas apresadores de índios, e cobre o período de 1641 a 1807. Resulta dos dados, abundantes entre essas datas, que os períodos de descenso e mesmo de colapso populacional são aqueles em que houve maior mobilização de homens pelos poderes coloniais, com a consequente desestruturação do trabalho agrícola nos aldeamentos e seus corolários de fome e de peste: desses dados quantitativos emerge uma situação semelhante àquela de que sempre se queixavam os religiosos administradores de aldeamentos indígenas.

A AMÉRICA INVADIDA

As estimativas de população aborígine em 1492 ainda são assunto de grande controvérsia. Para que se tenha uma ideia das cifras avançadas, adapto aqui um quadro de Denevan (1976: 3), que por sua vez adapta e completa Steward (1949: 656) (tabela abaixo).

NÚMEROS PARA (EM MILHÕES)	TERRAS BAIXAS DA AMÉRICA DO SUL	TOTAL AMÉRICA
Sapper (1924)	3 a 5	37 a 48,5
Kroeber (1939:166)	1	8,4
Rosenblat (1954:102)	2,03	13,38
Steward (1949:666)	2,90 (1,1 no Brasil)	15,49
Borah (1964)		100
Dobyns (1966:415)	9 a 11,25	90,04 a 112,55
Chaunu (1969:382)		80 a 100
Denevan (1976:230, 291)	8,5 (5,1 na Amazônia)	57,300

Quanto às regiões que nos ocupam mais de perto, Rosenblat (1954: 316) dá 1 milhão para o Brasil como um todo, Moran (1974: 137) dá uns modestos 500 mil para a Amazônia, ao passo que Denevan (1976: 230) avalia em 6,8 milhões a população aborígine da Amazônia, Brasil central e costa nordeste, com a altíssima densidade de 14,6 habitantes/km^2 na área da várzea amazônica e apenas 0,2 habitante/km^2 para o interflúvio. Como cifra de comparação, a península ibérica pela mesma época teria uma densidade de 17 habitantes/km^2 (Braudel 1979: 42).

Como se vê no quadro, as estimativas variam de 1 a 8,5 milhões de habitantes para as terras baixas da América do Sul. Diga-se de passagem, sabe-se ainda menos da população da Europa ou da Ásia na mesma época: a América é até bem servida desde os trabalhos de demografia histórica da chamada escola de Berkeley, cujos expoentes principais foram Cook e Borah. Imagina-se, só como base de comparação, que a Europa teria, do Atlântico aos Urais, de 60 a 80 milhões de habitantes em 1500 (Borah apud Denevan 1976: 5). Se assim tiver sido realmente, então um continente teria logrado a triste façanha de, com punhados de colonos, despovoar um continente muito mais habitado.

Essas estimativas díspares resultam sobretudo de uma avaliação diferente do impacto da população indígena. Os historiadores parecem concordar com um mínimo de população indígena para o continente situado por volta de 1650: diferem quanto à magnitude da catástrofe. Alguns, como Rosenblat, avaliam que de 1492 a esse nadir (1650), a América perdeu um quarto de sua população; outros, como Dobyns, acham que a depopulação foi da ordem de 95% a 96% (Sánchez-Albornoz 1973).

Seja como for, as estimativas da população aborígine e da magnitude do genocídio tendem portanto, e com poucas exceções, a ser mais altas desde os anos 1960. Um dos resulta-

dos laterais dessa tendência é o crédito crescente de que passam a gozar os testemunhos dos cronistas. Ora, para a várzea amazônica e para a costa brasileira, os cronistas são com efeito unânimes em falar de densas populações e de indescritíveis mortandades (ver Porro e Fausto in Carneiro da Cunha [org.] 1992).

Se a população aborígine tinha, realmente, a densidade que hoje se lhe atribui, esvai-se a imagem tradicional (aparentemente consolidada no século XIX), de um continente pouco habitado a ser ocupado pelos europeus.[1] Como foi dito com força por Jennings (1975), a América não foi descoberta, foi invadida.

POLÍTICA INDIGENISTA

Como se deu, esquematicamente, esse processo? Durante o primeiro meio século, os índios foram sobretudo parceiros comerciais dos europeus, trocando por foices, machados e facas o pau-brasil para tintura de tecidos e curiosidades exóticas como papagaios e macacos, em feitorias costeiras (Marchant 1980). Com o primeiro governo geral do Brasil, a Colônia se instalou como tal e as relações alteraram-se, tensionadas pelos interesses em jogo que, do lado europeu, envolviam colonos, governo e missionários, mantendo entre si, como assinala Taylor, uma complexa relação feita de conflito e de simbiose.

Não eram mais parceiros para escambo que desejavam os colonos, mas mão de obra para as empresas coloniais que incluíam a própria reprodução da mão de obra, na forma de canoeiros e soldados para o apresamento de mais índios: problema estrutural e não de alguma índole ibérica. Quem melhor o expressou foi aquele velho índio tupinambá do Maranhão que, por volta de 1610, teria feito o seguinte discurso aos franceses que ensaiavam o estabelecimento de uma colônia:

> Vi a chegada dos peró [portugueses] em Pernambuco e Potiú; e começaram eles como vós, franceses, fazeis agora. De início, os peró não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência [...] Mais tarde, disseram que nos devíamos acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e cidades, para morarem conosco [...] Mais tarde afirmaram que nem eles nem os paí [padres] podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem. Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando toda a nação [...] Assim aconteceu com os franceses. Da primeira vez que viestes aqui, vós o fizeste somente para traficar [...] Nessa época não faláveis em aqui vos fixar; apenas vos contentáveis com visitar-nos uma vez por ano [...] Regressáveis então a vosso país, levando nossos gêneros para trocá-los com aquilo de que carecíamos. Agora já nos falais de vos estabelecerdes aqui, de construirdes fortalezas para defender-nos contra os nossos inimigos. Para isso, trouxestes um Morubixaba e vários Paí. Em verdade, estamos satisfeitos, mas os peró fizeram o mesmo [...] Como estes, vós não queríeis escravos, a princípio; agora os pedis e os quereis como eles no fim [...] (d'Abbeville, trad. Sérgio Milliet, [1614] 1975: 115-6).

A Coroa tinha seus próprios interesses, fiscais e estratégicos acima de tudo: queria decerto ver prosperar a Colônia, mas queria também garanti-la politicamente. Para tanto, interessavam-lhe aliados índios nas suas lutas contra franceses, holandeses e espanhóis, seus competidores internos, enquanto para garantir seus limites externos desejava "fronteiras vivas", formadas por grupos indígenas aliados (Farage 1991). Ocasionalmente também, como no caso do rio Madeira na década de 1730, convinha-lhe a presença de um grupo indígena hostil para obstruir uma rota fluvial e impedir o contrabando (Amoroso in Carneiro da Cunha [org.] 1992). Em épocas mais tardias, principalmente na do marquês de

Pombal, a Coroa pretendia enfim, numa visão mais ampla, promover a emergência de um povo brasileiro livre, substrato de um Estado consistente (Perrone in Carneiro da Cunha [org.] 1992): índios e brancos formariam este povo enquanto os negros continuariam escravos.

Os interesses particulares dos colonos e os da Coroa podiam portanto eventualmente estar em conflito na época colonial, e um terceiro ator, importante, complicava ainda a situação, a saber, a Igreja, ou mais precisamente uma ordem religiosa, a jesuítica. A Igreja, com efeito, não era monolítica, longe disso. À tradicional oposição entre clero secular e clero regular, acrescentava-se a rivalidade entre as diversas ordens, que significativamente eram chamadas de "religiões" no século XVII. O sistema do padroado, em que o rei de Portugal, por delegação papal, exercia várias das atribuições da hierarquia religiosa e arcava também com as suas despesas, conferia um poder excepcional à Coroa em matéria religiosa. Por outro lado, o padroado se justificava pela obrigação imposta à Coroa de evangelizar suas colônias, e era a base da partilha entre as duas potências ibéricas que o papa Alexandre VI havia feito do Novo Mundo em 1493 e contra a qual outros países se insurgiam. Se o padroado criava obrigações para a Coroa, ele também lhe sujeitava o clero. Apenas os jesuítas, talvez pela sua ligação direta com Roma, talvez pela independência financeira que adquiriram, lograram ter uma política independente, e entraram em choque ocasionalmente com o governo e regularmente com os moradores — como atestam suas expulsões de São Paulo em 1640, do Maranhão e Pará em 1661-2 e do Maranhão em 1684, desta vez por influência tanto dos colonos como das outras ordens religiosas. Em todas as ocasiões, o pomo da discórdia sempre foi o controle do trabalho indígena nos aldeamentos, e as disputas centravam-se tanto na legislação como nos postos-chave cobiçados: a direção das aldeias e a autoridade para repartir os índios para o trabalho fora dos aldeamentos.

De meados do século XVII a meados do século XVIII, quando Portugal estava interessado em ocupar a Amazônia, os jesuítas talharam para si um enorme território missionário. Foi o seu século de ouro, iniciado pela formidável influência junto a d. João IV e ao papa que Vieira, nosso maior escritor, logrou obter. A partir da expulsão dos jesuítas por Pombal, em 1759, e sobretudo a partir da chegada de d. João VI ao Brasil, em 1808, a política indigenista viu sua arena reduzida e sua natureza modificada: não havia mais vozes dissonantes quando se tratava de escravizar índios e de ocupar suas terras. A partir de meados do século XIX, como enfatizou J. Oscar Beozzo, a cobiça se desloca do trabalho para as terras indígenas (Farage e Santilli in Carneiro da Cunha [org.] 1992). Um século mais tarde, irá se deslocar novamente: do solo, passará para o subsolo indígena.

O início do século XX verá um movimento de opinião dos mais importantes, que culminará na criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1910 (Souza Lima in Carneiro da Cunha [org.] 1992). O SPI extingue-se melancolicamente em 1966 em meio a acusações de corrupção e é substituído em 1967 pela Fundação Nacional do Índio (Funai): a política indigenista continua atrelada ao Estado e a suas prioridades. Os anos 1970 são os do "milagre", dos investimentos em infraestrutura e em prospecção mineral — é a época da Transamazônica, da barragem de Tucuruí e da de Balbina, do Projeto Carajás. Tudo cedia ante a hegemonia do "progresso", diante do qual os índios eram empecilhos: forçava-se o contato com grupos isolados para que os tratores pudessem abrir estradas e realocavam-se os índios mais de uma vez, primeiro para afastá-los da estrada, depois para afastá-los do lago da barragem que inundava suas terras. É o caso, paradigmático, dos Parakanã, do Pará. Esse período, crucial, mas que não vem tratado neste livro, desembocou na militarização da questão indígena, a partir do início dos anos 1980: de empecilhos, os índios passaram a ser riscos à segurança nacional. Sua presença nas fronteiras era agora um

potencial perigo. É irônico que índios de Roraima, que haviam sido no século XVIII usados como "muralhas dos sertões" (Farage 1991), garantindo as fronteiras brasileiras, fossem agora vistos como ameaças a essas mesmas fronteiras.

No fim da década de 1970 multiplicam-se as organizações não governamentais de apoio aos índios, e no início da década de 1980, pela primeira vez, se organiza um movimento indígena de âmbito nacional. Essa mobilização explica as grandes novidades obtidas na Constituição de 1988, que abandona as metas e o jargão assimilacionistas e reconhece os direitos originários dos índios, seus direitos históricos, à posse da terra de que foram os primeiros senhores.

POLÍTICA INDÍGENA

Por má consciência e boas intenções, imperou durante muito tempo a noção de que os índios foram apenas vítimas do sistema mundial, vítimas de uma política e de práticas que lhes eram externas e que os destruíram. Essa visão, além de seu fundamento moral, tinha outro, teórico: é que a história, movida pela metrópole, pelo capital, só teria nexo em seu epicentro. A periferia do capital era também o lixo da história. O resultado paradoxal dessa postura "politicamente correta" foi somar à eliminação física e étnica dos índios sua eliminação como sujeitos históricos.[2]

Ora, não há dúvida de que os índios foram atores políticos importantes de sua própria história e de que, nos interstícios da política indigenista, se vislumbra algo do que foi a política indígena. Sabe-se que as potências metropolitanas perceberam desde cedo as potencialidades estratégicas das inimizades entre grupos indígenas: no século XVI, os franceses e os portugueses em guerra aliaram-se respectivamente aos Tamoio e aos Tupiniquins (Fausto in Carneiro da Cunha

[org.] 1992); e no século XVII os holandeses pela primeira vez se aliaram a grupos "tapuias" contra os portugueses (Dantas, Sampaio e Carvalho in Carneiro da Cunha [org.] 1992). No século XIX, os Munduruku foram usados para "desinfestar" o Madeira de grupos hostis e os Krahô, no Tocantins, para combater outras etnias Jê.

Essa política metropolitana requer a existência de uma política indígena: os Tamoio e os Tupiniquins tinham seus próprios motivos para se aliarem aos franceses ou aos portugueses. Os Tapuia de Janduí tinham os seus para aceitarem apoiar Maurício de Nassau. Se nesses casos não é certo a quem cabe a iniciativa, em outros a iniciativa é comprovadamente indígena: no século XVII, grupos Conibo (Pano) querem aliados espanhóis (missionários) para contestar o monopólio piro (arawak) das rotas comerciais com os Andes (Erikson in Carneiro da Cunha [org.] 1992). A coalizão de Karajá, Xerente e Xavante em Goiás, que em 1812 destruiu o recém-fundado presídio de Santa Maria no Araguaia (Karasch in Carneiro da Cunha [org.] 1992), é um exemplo da amplitude que podia alcançar a política indígena em seu confronto com os recém-chegados.

Coalizões desse porte, no entanto, foram excepcionais. Ao contrário, o efeito geral dessa imbricação da política indigenista com a política indígena foi antes o fracionamento étnico (Taylor, Erikson in Carneiro da Cunha [org.] 1992). Faltam no entanto estudos de caso desses processos de fracionamento. Por isso é particularmente valiosa a descrição feita por Turner de um processo desse tipo, mostrando a articulação da política externa com a política interna dos grupos kayapó ao longo de várias décadas: corrida armamentista, fissão ao longo de clivagens já inscritas na sociedade (metades, sociedades masculinas), tornam-se inteligíveis à luz da estrutura social kayapó. E, reciprocamente, é essa história etnográfica que ilumina a estrutura social kayapó. A história local é portanto, como advoga, entre ou-

tros, Marshall Sahlins (1992), elemento importante de conhecimento etnográfico.

OS ÍNDIOS COMO AGENTES DE SUA HISTÓRIA

A percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas só é nova eventualmente para nós. Para os índios, ela parece ser costumeira. É significativo que dois eventos fundamentais — a gênese do homem branco e a iniciativa do contato — sejam frequentemente apreendidos nas sociedades indígenas como o produto de sua própria ação ou vontade.

A gênese do homem branco nas mitologias indígenas difere em geral da gênese de outros "estrangeiros" ou inimigos porque introduz, além da simples alteridade, o tema da desigualdade no poder e na tecnologia. O homem branco é muitas vezes, no mito, um mutante indígena,[3] alguém que surgiu do grupo. Frequentemente também, a desigualdade tecnológica, o monopólio de machados, espingardas e objetos manufaturados em geral, que foi dado aos brancos, deriva, no mito, de uma escolha que foi dada aos índios. Eles poderiam ter escolhido ou se apropriado desses recursos, mas fizeram uma escolha equivocada. Os Krahô e os Canela, por exemplo, quando lhes foi dada a opção, preferiram o arco e a cuia à espingarda e ao prato. Os exemplos dessa mitologia são legião: lembro apenas, além dos já citados, os Waurá, que não conseguem manejar a espingarda que lhes é oferecida em primeiro lugar pelo Sol (Ireland 1988: 166), os Tupinambá setecentistas do Maranhão cujos antepassados teriam escolhido a espada de madeira em vez da espada de ferro (d'Abbeville, [1614] 1975: 60-1). Para os Kawahiwa, os brancos são os que aceitaram se banhar na panela fervente de Bahira: permaneceram índios os que recusaram (Menéndez 1989). O tema recorrente que saliento é que a opção, no

mito, foi oferecida aos índios, que não são vítimas de uma fatalidade mas agentes de seu destino. Talvez tenham escolhido mal. Mas fica salva a dignidade de terem moldado a própria história.

Assim também a etno-história do contato é amiúde contada como uma iniciativa que parte dos índios (Turner, Franchetto in Carneiro da Cunha [org.] 1992) ou até como uma empresa de "pacificação dos brancos", como é o caso por exemplo dos Cinta-Larga de Rondônia (Dal Poz 1991). O que isso indica é que as sociedades indígenas pensaram o que lhes acontecia em seus próprios termos, reconstruíram uma história do mundo em que elas pesavam e em que suas escolhas tinham consequências.

NOTAS

1 O grande historiador Varnhagen, cujo preconceito contra os índios era notório, foi um dos principais apóstolos dessa visão: estima em menos de 1 milhão a população indígena. É curioso perceber que as notas de Capistrano que Abreu, seu editor, acrescenta à monumental *História geral do Brasil* de Varnhagen desmentem as estimativas do autor (Varnhagen, vol. 1: 23).

2 Isso não é grande novidade: a partir de meados dos anos 1980, após a voga avassaladora do modelo de sistema mundial de Wallerstein, vários antropólogos, entre os quais Marshall Sahlins, insurgiram-se contra o esvaziamento da história local. Vide na mesma direção J. Hill (1988: 2).

3 Penso por exemplo na mitologia Timbira em geral (Nimuendaju 1946; Da Matta 1970; Carneiro da Cunha 1973), na mitologia dos grupos de língua Kayapó (Vidal 1977; Turner 1988), na mitologia de alguns grupos de língua Tupi como Kawahiwa (Menéndez 1989) e na de grupos Pano do interflúvio (Kiefenheim e Deshayes 1982). Em grupos Pano ribeirinhos, como os Shipibo, a história é diferente: os homens são criados do barro pelo Inca, que os molda e assa. Os brancos são assados de menos; os negros, assados demais; finalmente são feitos os índios, assados a contento (Roe 1988).